Cómo escribir una historia de la filosofía concebida bajo el signo de la universalidad

Karl Jaspers

I. ¿Qué es la historia de la filosofía?

Ante nosotros se acumula la multitud de textos y datos transmitidos por la tradición. ¿Qué sentido cobran para nosotros, qué relaciones establecer entre ellos y en qué medida forman un todo? Esto se deriva de nuestro modo de comprenderlos, pues únicamente nuestra interpretación hace que el pasado resulte presente en nuestra mente.

La reconstitución de la historia de la filosofía es difícil, por cuanto sólo se convierte en objeto de reflexión si la encajamos en una concepción global.

No hay ninguna representación definitiva y objetiva, ninguna enciclopedia de la historia de la filosofía, que pueda expresar válidamente lo que son la experiencia y el pensamiento filosóficos. Solamente los textos son objetivos, si han sido fielmente transcritos y reconstituidos, y el examen de esos textos indica claramente que su volumen, a escala de la historia universal de la filosofía, es tan grande que nadie puede pretender tener un conocimiento directo de ellos. Además, los textos originales pueden interpretarse *ad infinitum*.

Las descripciones que enumeran, ordenan y generalizan los mate-

* Extracto de un texto póstumo, inédito en la lengua original, titulado "Die Aufgabe der Philosophiegeschichtsschreibung in einer Universalgeschichte der Philosophie".

riales con objetividad llevan simpre la impronta del modo de pensar propio de su autor. A ello se mezclan a menudo, sin que sea deliberado, dogmatismos de escuelas que se ignoran, con sus racionalizaciones, sus construcciones y su sincretismo. La mirada sigue limitada por los esquemas pedantes, sus análisis racionales, sus consecuencias y sus contradicciones. En cuanto al contenido de esas interpretaciones, sigue siendo existencialmente confuso.

Para evaluar la importancia y los límites de una concepción histórica particular de la filosofía y descubrir sus factores subjetivos hay que preguntar, pues, dónde se sitúa el historiador y cuál es su punto de vista. Si es digno de ese nombre, deberá ser capaz de contemplarse a sí mismo con una mirada lúcida. Todo punto de vista adoptado conscientemente no es sino un ángulo de observación entre otros muchos; únicamente el conjunto de los puntos de vista dará verdaderamente una imagen global de la historia de la filosofía. El historiador desearía incluso no tener punto de vista alguno, para comprender a partir de la totalidad. Empujado por la propia filosofía, desearía remontar a sus fuentes filosofando. Aun sabiendo que es utópico, desearía dejarse guiar en su esfuerzo por la idea de un saber común que lo ligara a la filosofía en su totalidad. Su concepción no está petrificada, no está limitada por un punto de vista, sino que confluye en el río de toda filosofía, participando en su caudal único; entonces, en ese instnte, se apropia la experiencia en función de su situación, de sus medios y de sus posibilidades, con objeto de que surja una imagen que sea privativa de él o, mejor aún, que ilumine y complete otras, en un movimiento de incesante intercambio.

Veamos ahora, más de cerca y con atención, esta forma de concebir la historia de la filosofía.

II. Filosofía propiamente dicha e historia de la filosofía (El concepto de *philosophia perennis*)

La filosofía puede referirse a su historia de varios modos.

1. Puede verse en ella una sucesión de errores superados, un progreso logrado mediante la adquisición de conocimientos exactos y cuyo momento presente constituye por cada vez el punto culminante.

Con ello se esboza la siguiente imagen: de por sí, no hay más que una verdad válida para todos los tiempos, semejante a ella por siempre jamás y que no puede modificarse. Pero el hombre la descubre en el

curso del tiempo, paso a paso, elemento por elemento, en logros definitivos. La verdad descubierta de ese modo no depende ni de la época ni de la civilización ni de las situaciones y las circunstancias en las cuales ha sido posible descubrirla. La verdad no pertenece a ese contexto. El teorema de Pitágoras era válido antes de ser descubierto y seguirá siéndolo hasta el final de los tiempos. Para entenderlo, se estudia el propio teorema y no la historia de su descubrimiento. Hubiera pódido ser enunciado antes o después. La historia no es sino el espacio temporal durante el cual se hicieron descubrimientos intemporales, exactos, aquí o allá, en número creciente. El hecho histórico es la forma exterior de una percepción de la verdad que se está realizando. Puede ser interesante aprehender lo que es la historia, pero sin embargo, para la verdad propiamente dicha, la historia carece de interés, puesto que solamente enseña la sucesión, accidental o plausible, de los descubrimientos. Aprendemos, sí, lo que fueron los logros del pasado aunque preferentemente en forma de una exposición sistemática, y no de un estudio histórico. Aprendemos química, pero la historia de la química la estudiamos a lo sumo por afición personal. Por esta razón, hay que estudiar la filosofía como totalidad de las concepciones filosóficas actuales. La historia de la filosofía describe los fenómenos que llevan a ella, pero solamente como una serie de verdades, definidas por ser exactas, que en cada caso hay que extraer de la ganga de error que las rodea. Estamos más adelantados que Platón, y hemos llegado más lejos que Kant. Ilustremos esta alegación con la siguiente imagen, aparentemente modesta: los pensadores que nos precedieron eran unos gigantes pero, aun siendo sólo un pajarillo, yo veo más lejos que el gigante, al posarme sobre su cabeza.

Según esta concepción, el deber de la historia de la filosofía consiste en centrar la atención en algo que es ajeno a su objeto, en explicar psicológica y sociológicamente sus peripecias, en conocer la naturaleza humana que, en ciertas circunstancias, ha sido capaz de tantos extravíos, con el objeto de que, merced a ese saber, resulte más fácil evitar los escollos.

Ahora bien, semejante imagen de la filosofía es, en su conjunto, radicalmente engañosa, aunque pueda tener pormenores exactos.

La historia de la química o la de las matemáticas no parecen constituir una parte esencial de los estudios de química o de matemáticas, mientras que la historia de la filosofía es, desde hace ya mucho tiempo, el campo propio del estudio de la filosofía, incluso en la época en la cual la creación filosófica estaba en plena floración. En realidad, la

filosofía y las ciencias no son idénticas; por ello lo que se aplica a la historia de las ciencias y, además, de un modo no absoluto, no es necesariamente válido para la historia de la filosofía.

Existe un universo de "lo exacto" en el cual es posible progresar sin fin, extender constantemente los conocimientos, hacerlos inteligibles para todos los hombres y transmitirlos de una cultura a otra sin alterarlos. Ese mundo comprende una masa de conocimientos bien definidos. Su contenido puede demostrarse y aprobarse por un consenso que, por lo demás, existe de hecho, aunque ese mundo no es el mundo en su totalidad. Lo que le falta al mundo de los conocimientos apodícticos es, en primer término, la totalidad. Lo que podemos acotar en él son aspectos particulares, y nunca del todo, como no sea un todo relativo a otro, pero nunca la totalidad misma.

Solamente aprehendemos realidades objetivamente determinadas, cuando en realidad fuera de ellas hay otra cosa, a saber, el sujeto que las conoce y otros objetos con los cuales están en relación esas realidades. Otra falla de ese mundo es que no nos concierne existencialmente. En efecto, no da respuesta alguna a las preguntas relativas a nuestro ser propio. Tenemos una conciencia original de la seriedad de esas preguntas: el hecho de ser implica para nosotros, en su fondo, un insondable misterio. Ese misterio da un peso infinito a la vida. En efecto, en esa vida se decide algo. Cómo vivo, por qué vivo: esto es muy importante. Tenemos una conciencia del absoluto, como la tenemos de las realidades particulares; esa conciencia lo abarca todo, pues no necesita someterse a ningún objeto. Por consiguiente, lo que puede demostrarse correctamente es indiferente para nuestra existencia; no es, desde luego, indiferente que contribuyamos a ampliar el campo de conocimientos exactos, pero el contenido de lo que sólo es exacto carece de importancia para la existencia. No se puede demostrar apodícticamente la verdad que orienta y sostiene nuestra vida.

Ciertos caminos despiertan a la conciencia de la totalidad y de lo indemostrable: esos caminos son los que recorre la filosofía. Vierte en el molde de un saber objetivo lo que no es objeto: hace visible lo que importa para la existencia. La historia de semejante filosofía debe tener un carácter diferente de la historia de las ciencias exactas.

La historia de las ciencias no carece ciertamente de importancia para la propia ciencia, en la medida en que lleva en ella algo de la historia de la filosofía. En definitiva, la filosofía es el motor de la investigación científica: es preciso que lo exacto sea lo suficientemente importante como para ser buscado. Esa importancia puede responder a

una finalidad dada, a motivos técnicos o a necesidades prácticas. Pero hay, por encima de eso, una importancia que no se puede demostrar a ciencia cierta, que surge de una relación con la totalidad, con la existencia, que es el elemento filosófico de toda verdadera ciencia. Por ello, a un investigador, cualquiera que sea su especialidad, le puede parecer un día importante la historia de su disciplina, no como acumulación de descubrimientos sino como despliegue de "lo importante", de los "principios" en el corazón de las totalidades. La curiosidad histórica en todos los campos de la ciencia manifiesta el impulso filosófico presente en todo conocimiento auténtico.

2. ¿En qué sentido la historia de la filosofía es esencial en todo momento para la filosofía? Ésta es la cuestión. Si en filosofía la verdad no es conocimiento exacto, indiscutible para el entendimiento, sino conciencia de la existencia, cambiará de rostro según las obras. Podríamos decir en tal caso: todo es verdadero en cierto modo, para ese hombre, para esa época. O, por el contrario, nada es verdadero, porque nada de lo que ha ocurrido es transmisible de un modo idéntico. Además, la verdad filosófica cambia con el hombre, según las circunstancias que rodean su evolución. No hay en ningún sitio un logro definitivo, alguna parte de verdad: no hemos conseguido en ningún sitio el ideal, ni tenemos la seguridad del conocimiento absoluto; o bien, en otro sentido: está siempre ahí, en la forma que le impone su tiempo.

¿Consistirá entonces la historia de la filosofía en comprenderlo todo, en no rechazar nada, en aceptar las obras tal como son y en revelarlas? Semejante actitud choca con el sentido mismo que tenemos de la verdad. Hay que rechazarla porque la historia de la filosofía no sería en tal caso sino un caos. Nos ofrecería la imagen de luchas desesperantes que no desembocarían en nada, y se convertiría en un campo acotado en el cual se enfrentarían sin fin y sin resultado las opiniones subjetivas y los modos de vida. Se convertiría en la historia de las ilusiones y de los errores de la humanidad, teniendo, por ende, tan sólo un interés psicológico o incluso patológico.

Ese relativismo histórico arruinaría el sentido mismo de la vida. No se podría establecer ya una relación entre la verdad eterna y la historia sin corromper la propia verdad, puesto que la filosofía enseñaría a dudar de todo y a no creer ya en nada. No nos cansemos de explicar que lo que es verdadero no es válido únicamente para un tiempo y que su alcance no se deja reducir por la historia. Lo que no es válido para todos los tiempos y de modo exclusivo no es verdadero.

3. Así pues, al haberse percatado de su especificidad, la filosofía se pone en busca de una concepción de su historia que le permita ensamblar y *englobar* tales representaciones opuestas. Tiende a la *philosophia perennis,* de la cual no dispone nadie pero que está presente en todas partes, que no se limita ni se encierra en ningún modo de pensamiento, que es una y que lo penetra todo. Se manifiesta en formas múltiples, cada una de las cuales era para su autor algo total y verdadero, y lo es todavía para nosotros, sin que por ello comprometamos nuestra propia existencia. Apunta a lo totalizante, a lo que todos tenemos.

Veamos algunas de las características de la *philosophia perennis.* La filosofía tiene diversos niveles, en particular los que se refieren a la lógica, en tanto y en cuanto determinan la situación y las premisas del quehacer filosófico en el cual, como en las ciencias, son posibles la exactitud, las conquistas y el progreso. Hay ahí errores corregidos, hipótesis que han dejado de ser vigentes, la idea de una verdad apodíctica. Y sin embargo, siempre resulta difícil fijar las fronteras porque el propio error puede ser una forma de visión filosófica insustituible. Un enunciado de contenido caduco puede conservar la eficacia de un lenguaje histórico que no lo sea en absoluto, y nadie puede juzgar de antemano y para siempre. El quehacer filosófico extiende, sí, su territorio, pero está sometido también a un proceso de decantación, sin convertirse por ello en la expresión sistemática de la verdadera filosofía, que se imponga a todos. Ese proceso es un factor de la *philosophia perennis* y no un sistema que garantice un conocimiento exacto.

La filosofía se manifiesta en la forma siempre particular y original de sistemas filosóficos cerrados, marcados por un sello personal; cada uno de ellos constituye un conjunto vivo y coherente que no es posible superar. Continúa siendo único e insustituible porque, en el seno de la totalidad, es una expresión de la *philosophia perennis.*

Al traducir la *philosophia perennis* en fórmulas que cambian según las épocas, la historia de la filosofía puede compararse con la historia del arte. Las creaciones de la filosofía y el arte tienen en común el hecho de ser al mismo tiempo verdades y totalidades; o valen como totalidades o no valen nada.

Si es filósofo, el hombre aspira a una totalidad y le da cuerpo, siquiera sea de un modo imperfecto, fragmentario u oscuro. Cuando se despliega la totalidad, perfecta y luminosa, reconocemos en ella la obra de un filósofo representativo. Pero nadie es filósofo como se es matemático: creador de una obra particular que se contempla desde fuera, y de la cual el autor, como hombre, está radicalmente separado. La fi-

losofía es el primer germen y el último brote del pensamiento racional que se aplica al conocimiento de lo finito y de lo particular. La filosofía se actualiza cuando, al salir en cierto modo de ella misma, encuentra su expresión en las ciencias, la vida y todos los sectores de lo concreto y de lo cotidiano. Lo totalizante es lo que se conquista llegando a la claridad, y sólo se realiza realmente —con su grandeza, su verdad y su profundidad— en una persona humana. Por esta razón, la historia de la filosofía es ante todo la historia de los grandes filósofos.

Superando los milenios, los grandes filósofos hablan en espíritu y viven en un espacio común, que no es solamente el de la racionalidad en la cual avanza y progresa el hombre, ni aquél en el cual se encarnaría un hombre único y ejemplar. Ese espacio es el de la *philosophia perennis,* que une a los más alejados entre sí: a los chinos y los occidentales, a los pensadores de hace dos mil quinientos años y los de hoy. Su luz nos permite a menudo sentirnos más cerca de los comienzos de la filosofía occidental, del pensamiento de los presocráticos que de los juegos mentales ingeniosos y los planteamientos arbitrarios a los que ceden algunos, hoy como ayer. Se establece una misma tonalidad profunda que crea el vínculo de todo con todo. ¿Cómo? No es fácil percibir esto. Se trata del quehacer filosófico propiamente dicho, que continúa siendo el mismo cuando entran en comunicación personalidades distintas. No puede definirse por los límites que le imponga otra cosa, pero desde el lugar de donde brota se ve todo lo que se deriva de él: desviaciones y ramificaciones. No hay punto de vista desde el cual sea posible dominarlo con la vista. Se engendra con su energía propia y remonta sin cesar, a través de todas las figuras que dibuja, hasta la fuente de origen.

III. Aprehender la verdad y la realidad en la historia de la filosofía, o la elección de lo esencial

La historia de la filosofía no se actualiza para mí cuando considero la sucesión ininterrumpida de los materiales objetivos y de los datos de la tradición. Si los someto a los criterios del saber, si los clasifico y ordeno, hago meramente un acto mental; lo aplico a objetos carentes de vida sin comprometerme yo mismo. Pero la historia de la filosofía no puede abrirse a mí si no me abro yo a ella. Tengo que sumergirme en ese mundo con todo mi ser, y sentir, ver y saber lo que en mí se conmueve, aclara y pasa a ser esencial. Antes de todo método, se requiere un acto de presencia. Esto es lo que quisiéramos intentar describir.

A. Sentido de lo real y realidad de lo totalizante

Podríamos decir que la historia es la experiencia de la vida. A lo largo del tiempo, el hombre camina, actuando en el mundo, atento a los seres y a los significados, forjando nociones; va en busca del ser que descubre en él a través de los objetivos perseguidos, de las figuras encontradas, de los pensamientos, sin manifestarse nunca él mismo, de una vez para siempre, en su realidad única y total. Durante ese proceso, constantemente inacabado, la conciencia se convierte para el hombre en la condición de su crecimiento, de su progreso, de la fuerza con la cual experimenta lo real, y esta experiencia evoluciona ella misma con el saber.

La comprensión de tal experiencia, que debe manifestársenos con toda su claridad propia en la historia de la filosofía, depende del sentido de la realidad que tenga el sujeto, que sólo se le aparecerá con claridad mediante esa misma comprensión. Ocurre fácilmente, por el contrario, que el sentido de la realidad reduzca, por una interpretación positivista, el campo de las ciencias a una sucesión de hechos empíricos, limite la teología a una única revelación de Dios, rebaje el entusiasmo romántico a visiones míticas y circunscriba el interés político a lo que se refiere al estado y el poder. En cada uno de esos campos, se ha aprehendido algo real, pero lo que importa es aprehender toda realidad en la profundidad de lo totalizante con el objeto de percibir lo que es el contenido propio de la historia de la filosofía. Ahora bien, tenemos que ver dos cosas: por un lado, hay que aprehender la realidad vivida y transmitida por la filosofía del pasado y, por el otro, la realidad de lo que ha logrado hoy para nosotros.

Si es cierto que la comprensión de la experiencia real transmitida por la historia de la filosofía es inseparable del grado de sentido de la realidad de quien quiere comprenderla, éste no deberá dejar que se escape nada de la realidad, sino que deberá aprehenderla en todas sus dimensiones. La ciencia es para él la suma del saber exacto y de métodos adecuados. Resulta, pues, indispensable para toda comprensión ulterior concebir claramente los conocimientos y sus aplicaciones. Pero sería un error pensar que el desarrollo de la ciencia constituye el centro del problema cuando se considera la historia de la filosofía en su conjunto. Sabemos desde hace mucho tiempo que la ciencia no tiene una finalidad en sí, es fuente de decepciones, no establece una escala de valores, no da fundamento alguno a la vida. Más aún, la vida perdería su sentido para quien situara la ciencia como pura ciencia por encima de todo.

Ninguna realidad es absoluta. Las realidades nacen. No se las conoce solamente como hechos, sino que se las percibe como seres. Lo que la ciencia hace evidente para todos no alcanza la profundidad de la realidad, aunque esas evidencias tracen un camino indispensable. La realidad no está tampoco en lo que dura y se perpetúa, pues entonces lo que pasa y desaparece sería irreal. No, todo es real, porque todo permite penetrar hasta los fundamentos, en los cuales la realidad no utiliza ya el lenguaje de los hechos, sino el de los grandes misterios. Lo que nos habla a través de Atenea, Casandra o Brunilda contiene más realidad, y una realidad distinta de lo que nos enseña la ciencia. Frente a esa realidad simbólica, los hechos pierden importancia y son superficiales.

En su significado filosófico (los descubrimientos científicos no son sino un sector de él), el saber debe entenderse *lato sensu*. Lo que es una ilusión para el que, por su apego a los criterios científicos, no ve la realidad, es sin embargo una forma del conocimiento del ser.

Por ello, para entender la historia de la filosofía hay que abordar sin prejuicios y con un espíritu de claridad cada modo de percepción de lo real y cada modo de manifestación de la realidad misma. La realidad queda incluida en todas las modalidades de lo totalizante; brota de él en formas particulares, que son siempre relativas; reaparece en la unidad de lo totalizante, está en ser-uno que, como transcendencia, puede hablar a través de todas las cosas. La historia de la filosofía es la actualización histórica de lo eterno, tal como se lo aprehendió. Presupone que, en cada instante, y en la inmediatez de su relación con Dios, el hombre puede rozar la eternidad a través de la omnipresencia del ser.

Esta apertura de la inteligencia a lo real en su totalidad y en su profundidad engendra el sentido crítico, que detectará las desviaciones posibles en las interpretaciones de lo real. En las ciencias de la naturaleza, tenemos criterios precisos que permiten establecer la realidad de hechos empíricos o descubrir las afirmaciones falsas. Pero cuando se trata de la realidad en la que se cree, que ni los hechos ni las decepciones han podido invalidar, la enunciación de esa fe no es sino la forma derivada de la aprehensión de algo real inaccesible a la comprobación empírica.

Cada modalidad de la realidad tiene su significado específico, y cada modo de servirla cobra un sentido, independientemente de que se trate de hechos concretos, de una finalidad, de un mito o de Dios. La desviación empieza cuando un elemento particular pretende suplantar

al ser en su totalidad y en su sentido absoluto. Es un error negar su realidad en sí en un objeto que se puede conocer por la causalidad y que es técnicamente utilizable. Es equivocado pensar que las imágenes de los mitos constituyen la realidad en sí, y creer poseerla en visiones sublimes. Éstos son sólo aspectos, verdades derivadas de la realidad y su sentido, su eficacia y sus formas particulares sólo pueden comprenderse en función de ella.

Por esta razón, en nuestra interpretación de la filosofía no podemos utilizar siempre los mismos criterios. La interpretación sólo puede dar buen resultado en la medida en que el totalizante, siempre móvil, se vuelva en nosotros hacia la englobación de la historia. Entonces, al comprender la historia veremos que se abre el ser de las profundidades. Hay, pues, una jerarquía de las realidades que permite ver claramente las desviaciones que se producen hacia lo que no es sino superficial, racionalmente limitado, hacia los objetos, lo finito, lo material, hacia lo trivial que se considera como real.

B. El hombre como existencia posible debe tener en cuenta las existencias pasadas

No existe una filosofía poseedora de una verdad única, que proponga un conjunto sistemático de conocimientos que se impongan de un modo idéntico a todos. No es un objeto a secas, que se pueda aprehender mediante un esfuerzo intelectual, como en el caso de la matemática o de la física. El que se imagina que tiene ante él la verdad filosófica y que basta con aprenderla, no abordará nunca la filosofía. De hecho, el hombre empieza sus estudios de la filosofía como existencia posible, en comunicación con otras existencias y, gracias a la historia, con las que han alcanzado el más alto grado de absoluto y de claridad. Entra en relación con los más altos espíritus del pasado, puede interrogarlos, y solamente si hace esto tendrá sentido para él el estudio de la filosofía.

El hombre llamado a existir es libre. Es ese ser incomprensible, que vive consciente de que toma decisiones de alcance eterno; por ello, no solamente vive, sino que conoce la gravedad ante la cual la propia vida resulta indiferente. La expresión común "ser así" le resulta totalmente falsa no sólo porque el contenido de "ser así" no es cognoscible para él, sino porque además advierte en esa frase una seducción, o incluso una trampa, como si, al amparo de un supuesto conocimiento, quisiera despojarle de su responsabilidad, incitarle a abandonarse pasivamente a su "ser así", a su insignificancia o a sus pasiones.

La existencia no es simplemente una concatenación de experiencias ni el recuerdo de lo que no se ha olvidado todavía, sino que, por el contrario, lo que lo precede determina lo que viene después; el porvenir está ligado a lo que ha sido realizado, apropiado o decidido en el pasado. A su vez, lo que viene después confirma lo que le ha precedido, en la medida en que el pasado se trazó pensando en un porvenir que tampoco le permite llevar cualquier tipo de vida. No hay existencia en la cual la conciencia del pasado que él mismo es, no impulse al hombre a tomar en el presente decisiones determinadas por el futuro.

Como existencia, estoy en comunicación conmigo mismo; mi vida no es sólo la de un ser, sino la de un ser que se refiere a sí mismo y, con ello, a la transcendencia. Pero no existo solamente en relación con el ser en sí que es impenetrablemente otro, que está enfrente de mí y es a la vez fundamento de mi existencia, sino que existo también en función de otras existencias con las cuales puedo entrar en comunicación.

En la medida en que el quehacer filosófico es existencial, se realiza al hacer suyo el pensamiento de las existencias pasadas y al entablar el debate. Una existencia tiene siempre un origen, pero no conoce un comienzo absoluto, pues hay siempre concatenaciones que han llevado a la situación en la cual se encuentra. ¿En qué medida hacemos nuestro el espíritu de las épocas históricas donde surgen las existencias del pasado? Esto es determinante para la profundidad existencial del quehacer filosófico.

Las relaciones que se establecen con una existencia pasada son unilaterales. Todo lo que es histórico pone al hombre de hoy ante unos posibles. Lo que conoce del pasado es un conjunto de pistas, de clasificaciones provisionales, de conformaciones, de actitudes. Pero procede estar, en todo momento, en una relación original auténtica, inmediata con la transcendencia. Debemos entender el pasado en presente. No le basta con haber sido. Si quiere conservar su verdad, el pasado tiene que volver a ser para nosotros la experiencia que fue.

Por esta razón no se puede, sin ilusión, repetir ni imitar una experiencia pasada. Esto explica las desviaciones que incitan al hombre a aferrarse a otro, en lugar de ser él mismo y de vivir esa experiencia y que lo empujan a asegurarse de las certezas transmitidas, en vez de saberse directamente ligado al ser de la transcendencia. Esas desviaciones revisten la forma de un saber, de un dogmatismo, de una absolutización, y recurren a instituciones y a garantías objetivas.

C. El pasado, condición de toda apropiación

Hemos visto que se oponen, por un lado, una verdad apodíctica, intemporal y puramente objetiva y, por el otro, la verdad de la existencia, situada en el tiempo y que se aclara en la comunicación. Es consciente de un pasado que le pertenece, de un presente en el cual toma decisiones y en un porvenir que determina y vive como un destino, que no está dado en el ser, sino que se realiza en la libertad, con un trasfondo oscuro.

Es innegable que existen conocimientos exactos e intemporales. Hay que preguntar simplemente si todo radica ahí, si la verdad no consiste más que en aprehender esas relaciones exactas, o si hay, al lado o por encima del conocimiento de los objetivos, otro conocimiento posible, que aclare las modalidades de la englobación y que, sin cerrarse nunca en sí mismo, permita a la libertad volverse transparente para ella misma. En tal caso, todo conocimiento objetivo no sería sino un simple medio, y no encontraría en él su realización plena, mientras que la iluminación de lo totalizante –que nos da la conciencia de una presencia eterna– sólo se realizaría en su forma temporal, como conciencia histórica. Así pues, la exactitud intemporal no sería verdad en sí y definitiva; es el pasado, con lo que contiene, lo que pasa a ser el fundamento de su existencia. Se vivirá, sí, la experiencia de la temporalidad en el nivel de los fenómenos, pero porque ella es la única que abre el acceso a lo verdadero, a lo esencial. Sólo puede ser rebasada hacia la transcendencia, esa certeza de una presencia eterna que obtengo únicamente al agudizar al máximo mi sentido del tiempo y que pierdo por el contrario frente a la intemporalidad de los conocimientos exactos. En efecto, éstos logran una engañosa victoria contra el tiempo por su negación, cuando la realidad, una verdadera superación del tiempo, debe revestir siempre una forma temporal como fenómeno. La verdad es el pasado, pero no el pasado muerto de las cosas conocidas, sino el pasado que no es nunca simplemente caduco y que persiste gracias a mi libertad. Esa libertad lo es hasta tal punto que yo asumo, en mi ser mismo, la responsabilidad y la culpabilidad de mis actos como si no tuvieran antecedentes. En efecto, esos actos constituyen un pasado a través del cual me he asumido y me asumo todavía hoy.

Si la verdad se imbrica en el tiempo, forma necesaria para su manifestación, si las verdades científicas intemporales son, como quien dice, sólo el armazón que permite la iluminación del ser, la historia no será solamente lo que sabemos de ella desde fuera, sino que pasará a

ser nuestro presente. No soy lo que soy a partir del vacío: mi pasado es la historia. Me apodero del pasado de la filosofía cuando filosofo, y mi quehacer filosófico es tanto más existencial, tanto más pleno, cuanto más presente estoy en mi relación con los grandes filósofos del pasado y cuanto más he recibido de ellos, he luchado contra ellos y por ellos me he encontrado a mí mismo. Tal es mi destino individual: sólo soy verdaderamente hombre al intervenir en el destino del espíritu humano, es decir, en su historia. Venero, amo o combato a los que la han hecho.

No se puede borrar nada de lo que ha ocurrido. Sin embargo, la adquisición y el esclarecimiento del pasado me permiten ahondar, modificar, olvidar incluso elementos de mi propio pasado. Análogamente, la historia viva en el presente, no es en modo alguno la conservación estática de opciones pasadas. Pone de manifiesto posibilidades insospechadas y se abre por medio de la libertad sobre nuevas profundidades. La historia en su interioridad se transforma sin cesar, al paso que permanece constante e inmutable en su realidad exterior. Cuando uno se la apropia interiormente vuelve a ser "presente"; reviven las sombras gracias a la sangre de los seres vivos que se acercan a ella con la seriedad que exige la existencia. Prosiguen su vida y alcanzan su plenitud.

En este sentido, el pensador entra en comunicación con los filósofos del pasado y pasa a ser el testigo de una comunicación lograda. Cuanto más profundamente penetra en ese misterioso reino de los espíritus tanto más claramente los ve luchar entre ellos, en una relación viva de canje y de amor. Les ve dar nueva vida a ciertos muertos y devolverles al presente en una forma nueva, mientras que otros se pierden y son olvidados. ¿No es un milagro que el más vivo sea el que permanece entre los muertos, mientras que se empobrece la vida de quien los olvida? Lo que caracteriza el orden natural es que los seres no viven solamente al día; en cambio, la característica de la existencia consiste en no soportar pasivamente el desenvolvimiento objetivo del tiempo, sino en articularlo como pasado —y luego como presente y porvenir— sin perder de vista ni a ella ni a la verdad. El tiempo se vuelve entonces interior; la existencia se sumerge en el pasado como en la eternidad, y el pensamiento especulativo se lanza hacia el porvenir, como también la voluntad de realizar proyectos. Parece incluso que se invierten los papeles; el porvenir no se ahonda sino mediante el pasado, y éste no es más que duración inerte sin la libertad, el presente y el porvenir. Conrad Ferdinand Meier lo explica muy bien en su

Coro de los muertos

Nosotros, los muertos, formamos legiones más numerosas
que vosotros, en la tierra y que vosotros en el mar...
Lo que fue hecho, lo que emprendimos,
llena todavía de agua viva vuestras fuentes.
Nuestros amores, nuestros odios y nuestras contiendas hierven
en la sangre de los mortales y corren por sus venas.
Las leyes indiscutibles que encontramos nosotros
rigen hoy el cambio en la tierra...
Y buscamos el sentido del destino humano.
Prosternaos, ofreced sacrificios, porque nuestro número es elevado.

Los muertos se callan. Sólo les oímos a través de sus obras. Hablamos de ellos. No pueden contextar más que con lo que han escrito. En esos escritos encontramos frases que, después de dos mil años de sueño, reviven porque se las percibe por fin como una respuesta a las preguntas que formulamos hoy. Todavía es posible hacer, en los textos más conocidos, descubrimientos capaces de modificar lo que parecía permanente.

La relación con los muertos no se establece únicamente en el temor y el respeto, como si pensáramos que podrían alzarse de pronto ante nosotros. ¿Cómo asumir, cómo responder entonces de lo que hemos dicho sobre ellos? Los partidarios de un realismo trivial son los únicos que pretenden que los difuntos están muertos. No les pidan nada. Esperamos, melancólicamente, resignados, que otros nos defiendan cuando, después de nuestra muerte, maltraten nuestra obra y abusen de ella. Conscientes de los peligros que corre la historia entregada a las debilidades de la memoria histórica procuraremos hacer todo lo posible por preservar su grandeza y verdad y ponerlas de manifiesto. Frente a los intentos que, desde los faraones, apuntan en vano a borrar coactivamente el pasado, a pervertirlo o a hacer que se olvide, es muy comprensible el terror de Nietzsche ante la llegada posible de un monstruo que pusiera toda la historia a su servicio, deformándola, falsificándola y destruyéndola. Pero si un hombre que trabaja con pasión para salvar la pureza de sus recuerdos históricos sigue estando ligado a su tiempo, esa misma pasión anima a quien, por vivir existencialmente en el tiempo, sabe sin embargo que, en su desarrollo objetivo, la historia no es un tribunal. La única última instancia es la transcendencia y nadie, ni hombre ni pueblo ni siquiera la humanidad, puede acapararla en bene-

ficio propio. Creer que la historia universal es también el Juicio Final es el error de un pensamiento que se cierra dentro de los límites de la inmanencia. Y sin embargo, es cierto, para la existencia en el tiempo, que el pasado es su fundamento, y que la memoria y la asimilación de la historia son su esencia. Mientras vivamos, conservaremos la pasión por la historia, y una pasión mayor todavía de volver a encontrar en ella las experiencias y los pensamientos de quienes supieron transcender el tiempo. Allí, en la trascendencia, los muertos siguen viviendo, están presentes, y todo lo que hacemos ahora con ellos, todo lo que ocurre entre ellos y nosotros, ocurre en esa misteriosa relación con ese eterno presente, en el cual no hay ya lucha porque el juicio ha sido pronunciado con suma claridad.

Aquí y ahora es donde hay que reunir y conservar en la memoria los datos históricos. En nuestra propia vida –pero solamente en ella– es donde los grandes filósofos dependen de nuestro esfuerzo por devolverles la vida.

Tocamos con esto el nudo de lo que nos interesa, aunque no figure en el primer plano de la investigación histórica propiamente dicha. Se requiere mucho trabajo, hay que pasar por los datos objetivos y por todo el saber accesible, para llegar en los instantes más luminosos a la proximidad de los grandes espíritus y a ese presente vivo en la historia.

Cabe representar como sigue esa ascensión gradual hacia lo esencial:

- Está, en primer lugar, el saber exterior: el conocimiento concreto de los hechos, de las enunciaciones y de las construcciones, de las influencias. Esto constituye el campo de la historia de la filosofía como disciplina científica.
- Encontramos luego la fase que permite discernir estructuras e imágenes, conjuntos de carácter personal o sistemático. Los hechos siguen siendo puramente objetivos, se miran a distancia, panorámicos, como un decorado. Se contemplan obras grandes y operantes con una mirada extrañamente neutral, estéticamente objetiva.
- Hay, por último, un proceso de apropiación o asimilación. El debate, que nos moviliza, empieza con aquellos que tomamos como modelos o como adversarios. Durante ese proceso, nos despertamos a nosotros mismos y descubrimos lo que somos. Lo que no era más que un objeto pasa a ser función de la existencia, hacemos nuestro lo que era extranjero, damos presencia y eternidad a lo que no era más que pasado y temporal. La observación pasiva se transforma en una preparación activa para la existencia. Esas ad-

quisiciones debidas a una participación personal activa en la comunicación dan al hombre la facultad de ser él mismo.

Esta última etapa es asunto individual. En una descripción objetiva procede que nos limitemos a las dos primeras. Aunque la tercera suceda después, dando el impulso e indicando la meta, solamente las dos primeras permiten un lenguaje unívoco. Lo que se percibe en forma involuntaria de la tercera continúa siendo indirecto.

D. El punto de referencia no es tal o cual punto de vista, sino la apertura hacia la eficacia del ser (a la verdad como totalizante eterno)

- Para aprehender la verdad actuante en la historia de la filosofía, de nada sirve aplicarle una norma ajena a ella ni recurrir a una verdad particular que, situada en un punto preciso de esa historia, pretendiera dominarla y juzgarla en su totalidad; en suma, no sirve de nada nivelar la historia de la filosofía para someterla a una verdad conocida de antemano.
- Es inútil también recurrir a un sistema total del ser que lo abarque todo, en relación con el cual cada quehacer filosófico anterior sería sólo una contribución parcial o una norma que mida los progresos del saber o un método que procure seguir la evolución de los problemas y de sus soluciones.
- Tampoco sirve de nada querer someterla a esquemas y categorías axiológicas ni ahogar todos los pensamientos en un relativismo absoluto que los reduzca al arbitrario puro.
- Tampoco sirve de nada considerar esa historia como un campo de batalla, en el cual los filósofos se dividen en adversarios y amigos de nuestro propio modo de pensar.

Por último, no sirve de nada remitirse a las representaciones sociológicas de un devenir global de la humanidad o a una finalidad actualmente reconocida o a la utilidad que pueda tener para alcanzar los objetivos que se persiguen hoy.

Todo ello puede ponerse al servicio del proceso de apropiación de la historia, proporcionar instrumentos a la investigación científica, permitir la construcción de ciertos conjuntos. Un acto histórico puede resultar de ese modo aparente gracias a una verdad que me abra nuevos horizontes, aunque la rechace. En ese sentido, la polémica supone una dimensión constante del debate entre los filósofos en su diversidad.

Pero nuestro objetivo consiste en forjar una concepción de la historia de la filosofía en su conjunto, que profundice y cuyos fundamentos puedan servir de punto de referencia al cual todo esté ligado; quiero ver de qué modo el hombre, en su condición temporal, logra ese progreso que lo despierta a la percepción del ser, y cómo a partir de lo que sabe de la creación adquiere la certeza de la transcendencia y, cómo esa certeza es objetiva para él en su idea de Dios, su conocimiento del mundo y su imagen del hombre. Al hacer la experiencia de los posibles, me gustaría abrir lo original, penetrar en lo que cada pensador tiene de insustituible en su historicidad, me gustaría llegar a contemplar la sustancia que lleva y engloba todo pensamiento esencial.

IV. Caracteres fundamentales de una interpretación que dé su sentido a la historia de la filosofía

Intentaremos aprehender lo que hay de profundamente constante y esencial en la relación de la filosofía con su historia, gracias a una interpretación que abarque la totalidad de esa historia, caracterizada por los siguientes elementos:

A. La historia debe ser universal. Su extensión en el espacio y en el tiempo (finitud del espacio terrestre e instante único de la historia)

Preparado por un siglo de historia, se ha apoderado hoy del mundo un movimiento extraordinario. Los hombres han percibido el mapamundi como un espacio limitado que les ha sido fijado. Se han reconocido recíprocamente en sus pueblos, como presentes en la misma realidad empírica. Sienten y planean su porvenir en función de la totalidad de un espacio terrestre finito. El geógrafo no puede limitar su observación a unas regiones, sino que debe extenderla a todo el planeta; hoy en día el estadista, con la mirada fija en el mundo, tiene que tomar sus decisiones teniendo en cuenta la potencia, en cualquier parte de la tierra en que se manifiesten sus efectos; el pensamiento político mundial no es ya solamente un "pensamiento a escala de los continentes" en los hechos sino también en la conciencia general. La historia se ha vuelto universal, y la de Occidente, replegada sobre sí misma, no puede pretender ya ser mundial. La historia de la filosofía se ha modificado en ese mismo sentido. Un pensador se interesa necesariamente por todo lo esencial que se piensa en la Tierra. Pero mientras el estadista comba-

te para reforzar y estructurar un espacio vital, el pensador lucha por adquirir toda la profundidad y la apertura de espíritu que le permite originalmente su condición de hombre, sostenido por todos aquellos con los que se enfrenta y le ayudan a encontrarse a sí mismo. Sólo el que se ha ofrecido a las críticas que, vengan de donde vinieren, lo confirman y lo elevan, se siente verdaderamente en el mundo como "en su casa".

El espacio terrestre no se llena únicamente con la historia, y sólo podemos llegar a una visión universal buceando en las profundidades del tiempo. El ser humano llega a ser realmente él mismo y se comprende a sí mismo sólo con el pasado. El conocimiento de la historia nos abre la extensión del mundo real que nos permite comprender a la humanidad en su conjunto como si fuera nuestra propia humanidad. Por esta razón, necesitamos una historia universal de la filosofía, a escala de toda la humanidad.

Filosofando al hilo de la historia, desearíamos hacernos coetáneos de todos los filósofos inspirados por el origen o, lo cual es lo mismo, hacer de esos pensadores nuestros propios coetáneos. Quisiéramos ensanchar nuestro presente al instante capital en el cual el hombre en el mundo se despertó a sí mismo; llegar a comprender nosotros mismos esa percepción como si se tratara de un acto único, coherente, realizado en lo que, desde el punto de vista cosmológico, no es sino un minuto y que llamamos historia mundial. Desearíamos tener la envergadura necesaria para abarcar con la mirada siglos de evolución, que se redujeran a unos instantes cuya suma no fuera más que un solo esfuerzo, en el cual interviniéramos nosotros, hacia la claridad, la realidad, la eternidad. Quisiéramos entonces dar el salto en el eterno presente del ser, que se manifiesta en la condición humana según el modo histórico.

En la medida en que son accesibles para nosotros, aspiramos a recorrer los tiempos y los espacios más remotos. En constante movimiento, renunciamos a todo punto de vista para poder adoptar cada uno de ellos. Sin embargo, mientras nuestra alma penetra en el espacio inmenso, nuestro objetivo es asumir y realizar, libres ya, conscientes y decididos, nuestra propia encarnación en la historia. Solamente la abandonaremos al morir, porque solamente la eternidad la relativiza. No queremos obedecer más que a la verdad.

1. Lo universal como espejo

Ver la realidad humana en la historia universal es el modo de tener acceso a una humanidad más libre. Únicamente el espejo de lo universal

podrá devolvernos una imagen clara y no deformada en la cual pueda reconocerse y comprenderse el hombre. En ese espejo se actualizan todas las potencialidades humanas, que es lo único que permite introducir las correcciones necesarias en la imagen limitada que se obtiene mediante el conocimiento de uno mismo. Ahora bien, ese espejo de lo Universal no está nunca dado ni determinado, pues para ello habría que tener un saber total que abarcara incluso el porvenir. Pero lo buscamos, y esto es lo que nos empuja a hacer que salten todos los límites. Los límites nos atraen. Lo excepcional brilla como un faro. Lo que parece extraño a primera vista nos concierne muy directamente.

Cuando se ha estado mucho tiempo encerrado en un universo cultural —admirable, es cierto— y de una infinita diversidad, apetece volver al origen. Redescubrimos los rasgos elementales del ser humano, sus instintos fundamentales, las *situaciones límites* que le caracterizan. Creemos distinguir algo que nos había ocultado la cultura adquirida, por muy elevada que pueda haber sido. Lo buscamos allí donde nacieron las grandes civilizaciones: entre los griegos y fuera del mundo griego, y entre los pueblos primitivos. Nuestra sed de origen incita a aprehender el espejo de todos los orígenes. La sustancia de la cual brota la verdadera filosofía estaba en nosotros desde los tiempos más remotos de la prehistoria, y lo sigue estando, sin que nunca nos hayamos dado cuenta claramente de ello; pero la reconocemos en la historia universal, espejo de la condición humana. Descubrimos en ella nuestras posibilidades, lo que hemos llegado a ser efectivamente y lo que duerme en nosotros. La historia de la filosofía es el instrumento que permite asimilar la filosofía universal, pero al mismo tiempo es el espejo de la condición humana, como también el de la filosofía que actualizamos en nosotros mismos.

2. Lo universal en la multiplicidad de las apariencias

Algo indeterminado, único, propio de nuestra condición humana, del ser, de la transcendencia nos habla y nos atrae por medio de la historia universal, sin que podamos no obstante aprehenderlo. Nos preguntamos cómo podríamos alcanzar esa realidad inasequible, porque precisamente para ella buscamos lo universal.

A través de toda su proliferación y su dispersión, el pensamiento filosófico tiende a comprender verdaderamente el origen. La historia de la filosofía debe ser, pues, "radical". Siguiendo los caminos del pensamiento hasta sus raíces es como aprehende lo que da su inteligibilidad a todas sus ramificaciones. Cuanto más progresamos en esa inves-

tigación resulta más evidente que, en el mundo, el ser se manifiesta según modalidades diversas y heterogéneas. En los orígenes de la filosofía encontramos varias lenguas: en el sentido literal, las indoeuropeas y las chinas; en el figurado, las categorías intelectuales fundamentales y los símbolos de la escritura cifrada.

Pero esos orígenes de la filosofía no están simplemente yuxtapuestos, sin relaciones mutuas. A partir de su diversidad, los hombres de las más diversas procedencias pueden entrar en contacto con el hilo de la historia, comprenderse y organizar intercambios. Se establece entre ellos un parentesco de origen, por encima de las diferencias: el parentesco de quienes, por su vida y por su reflexión, han visto iluminarse el ser y han sabido transmitir su experiencia a otros. En la mayoría de los casos, la diversidad de orígenes en la historia no solamente no excluye la comunicación sino que la estimula. Toda verdad necesita ser enunciada, llamar a los demás hombres, recibir una respuesta de ellos y someterse a prueba en la confrontación. La muy grande heterogeneidad de los lenguajes mediante los cuales se aprehende el origen les incita a encontrarse. La comunicación puede abarcar toda la tierra en la medida en que, por doquiera, se despierte en todos la clara percepción de su pertenencia a la única humanidad. Parece incluso que, para ser importante, toda actividad del espíritu debe llegar a ser un asunto universal.

La universalidad consiste en estar dispuesto a esa comunicación y ser capaz de ella. Cuando un estado o una sociedad cierra sus fronteras a las creaciones literarias, científicas, religiosas, filosóficas o artísticas de los demás, o bien cuando les niega las suyas, se excluye de la humanidad, la cual se disgrega entonces, no oye su propia voz y deja de comprender. El proceso de la comunicación, en el cual se manifiesta una capacidad universal de experimentar y ejercer una influencia intelectual, entraña diversos grados y no es en modo alguno unívoca.

Se comprende lo que es particular en lo que este proceso tiene de esencial, y con más intensidad si se conoce otra cosa con la cual quepa compararlo, para destacar sus contrastes. Mediante la *comparación* se moviliza la atención de la mirada y se estimula la interrogación. Cuanto más ancho es el horizonte de las comparaciones, tanto más claramente aparecen los puntos comunes y las diferencias.

Comparo lo mío propio y lo que me es ajeno. Con esa comparación, intento considerar mis pensamientos con un máximo de imparcialidad. Al comparar, entreno mi mirada a descubrir las parcialidades que se encubren bajo "lo que se sobreentiende". Aparecen por contras-

te con lo que me es ajeno. Así, por ejemplo, la cultura china puede servir para liberarnos, a pesar de que ella misma siga prisionera de inextricables ideas preconcebidas relativas al mundo.

Pero la comparación entre lo que viene de mí y lo que me es ajeno se refiere únicamente al producto, al contenido del pensamiento, a lo que se ha querido decir o representar, y no al origen. Aquí termina la comparación, porque para comparar hay que situarse fuera. Cuando se trata de la existencia, eso resulta imposible. Intentarlo es perder la existencia, dejar de ser en la verdad. No dispongo de un punto de vista dominante, sino que busco el fundamento histórico de una humanidad única, totalizante. No quiero convertirme en un ser limitado por mis particularidades propias sino que, asumiendo el hecho histórico de mi vida, confiando en sus fundamentos, quiero llegar a ser hombre por la profundidad de las raíces y la riqueza de la sustancia. No quiero destacarme simplemente sobre el decorado de lo que me es ajeno; quiero asimilarlo, quiero a la vez oponerme y unirme a ello en la comunicación. No quiero imitar ni renegar del otro, sino llegar con él al corazón de la comunicación.

Creo poder conseguir esto por medio de la *comprensión.* Puedo comprender a Platón sin ser Platón. Comprender me permite intervenir en los temas de reflexión, en los impulsos, en los sentimientos y en las emociones del otro. La comprensión es un órgano capaz de percibir los movimientos del alma, del espíritu y de la existencia. Si comprendo al otro y oriento mi esfuerzo hacia toda la humanidad, llegaré a la universalidad y me consideraré "en casa" en todas partes.

Pero no hay nada de eso. Llegar a ser todo, simplemente por haberlo comprendido todo, me reduce a mi punto de no-existencia, de simple observación, en el cual mi vida se desarrolla como accesoriamente, sin tener interés alguno por lo que comprendo. Pero, además, cuanto menos soy yo mismo, tanto más la comprensión palidece y se reduce. Lo ajeno se me escapa, si bien creo haberlo comprendido y poder disponer de ello, deduciendo de mi supuesto saber (por analogía falaz con las ciencias de la naturaleza) métodos adecuados y eficaces para dominar las masas, los pueblos, las vidas de quienes no son yo.

Lo que limita la comprensión es que la consideración puramente objetiva no puede ser sino una etapa; en definitiva, sólo comprendo porque soy capaz de devenir. Tal es el límite de mi comprensión cuando procede por actos interiores, por apropiaciones, reacciones, crisis, mediante las cuales se engendra mi ser propio.

En la comunicación, comprender es simultáneamente combatir.

Pero se trata de un combate en el cual no está en juego el poder que corresponde al vencedor, sino la verdad en la que los dos se descubren. La polémica forma fundamentalmente parte de la comunicación filosófica, pero se descarría cuando sirve para determinar quién debe triunfar, quién tiene razón, y cuando, utilizando ciertos métodos de la psicología o trucos de una técnica, se esfuerza por excluir, por hacer olvidar, etc. Si la historia de la filosofía abusa de la polémica en ese sentido, se aparta de la verdad. La heterogeneidad del pensamiento obliga a que la comunicación se haga combate, interrogación, objeción, refutación, pero también replanteamiento de sí mismo, escucha en la fidelidad a uno mismo. En ese combate fraterno, la verdad se mantiene serena y la polémica fundamenta y mantiene una comunidad de espíritu.

En tal proceso, la comunicación universal supone una aportación sustancial, un ensanchamiento de la condición humana por apropiación recíproca, de modo tal que en ambos lados los interlocutores vivos queden enriquecidos. Les abre la profundidad de la condición humana a la vez que radicaliza su pertenencia a la historia universal. Participar en la historia universal es desplegar la gama de las posibilidades de un ser humano, *hic et nunc,* desde el fondo de la historicidad.

3. Lo universal es el camino que lleva a la totalidad

La historicidad personal se basa en la historicidad del todo.

Hay que distinguir entre la universalidad, común a todos, y la historia en su totalidad, en la cual participa cada uno de nosotros. El saber que constriñe ciertas leyes morales, la capacidad de comprendernos mutuamente en diverso grado, son universales, mientras que las modalidades de la fe, del acto transcendente y la percepción de la esencia de los seres sólo son posibles en la totalidad de la historia.

La historia de la filosofía debe ser universal. Debe atraer a su órbita lo que nos es más ajeno, para acercarse, por el fondo, a la totalidad y tocar lo que enlaza a cada uno con todos. No se trata simplemente de una generalidad común a ellos, sino de lo que hace que cada pensamiento se refiera a todos los demás y los afecte directamente.

Esa totalidad "englobante" surge ante nosotros cada vez que se expresa algo más que una simple generalidad. Parecería que, por esta idea de comunicación universal posible y por el hecho de que todos los enunciados están mutuamente relacionados, nos sentimos atraídos hacia ese presente eterno, idéntico a él mismo a pesar de toda la movilidad y la dispersión de las apariencias. Experimentamos en ello una unidad, origen y fin de la totalidad, la cual, por encima de todos los

medios de expresión universal, es la unidad de la transcendencia, la unidad de la historicidad del mundo y del ser.

Sería erróneo pretender encontrar esa unidad en la universalidad de la conciencia en general, o en la idea de un espíritu universal estructurado por las culturas (Hegel), en el cual todo tuviera su lugar orgánico, como si la historicidad fuera localizable en un conjunto conocido de antemano, del cual no fuera sino un elemento integrante.

En efecto, la *totalidad* de lo que es históricamente uno *no está nunca ahí,* a nuestro alcance. Propendemos constantemente a representárnosla por anticipación como una generalidad universal o como una figura específica, exclusiva, de la historicidad. Sin embargo, para la historia de la filosofía la idea motriz sigue consistiendo en hacer que transparezca en el pensamiento y en la imagen un máximo de unidad, manifestado por la apertura del espíritu y por una incansable voluntad de comunicación, y no en un saber que fuera su conclusión.

No encontraremos la totalidad en lo universal ni en una verdad que podamos descubrir en algún punto del mundo, y que fuera la única verdad a la cual hubiera que convertirse, o a la única revelación que confiera el derecho a imponerla a todos.

Se impone *la idea de una filosofía futura a escala mundial.* Pero no se realizará en la sosería de verdades que se hayan vuelto universales ni mediante un retorno al estoicismo antiguo ni recurriendo al lenguaje pragmático anglosajón, que se oye hoy por doquiera en la tierra. Una filosofía a escala mundial sólo puede ser verídica si se abre a la totalidad, como se manifiesta cuando se reavivan y confluyen, al hilo de la historia, los múltiples reflejos de la luz original.

Lo filosofía mundial del porvenir creará el espacio en el cual la historicidad específica de cada quehacer filosófico propio resultará tanto más clara por cuanto se referirá a la historicidad de la condición humana en su conjunto.

La filosofía universal constituirá la lógica de la razón, como suma sistemática de las posibilidades del pensamiento. Engendra una apertura ilimitada de la comprensión, prepara el terreno en el cual la historicidad propia, absoluta pero no exclusiva de cada persona, puede actualizarse, y permite formular las ideas con un vigor máximo. Exige que se dé una imagen de la historia universal de la filosofía a la vez universal y absolutamente histórica.

B. La historia de la filosofía debe movilizar la intuición filosófica

1. No hay más intuición que la intuición de lo particular

Se descubre la esencia de una obra cuando, una vez reactualizados el mundo y la situación en los cuales fue creada, se vuelve a evocar el pensamiento que la inspiró, en su sentido más pleno y entonces, a través de su historicidad, se manifiesta la *philosophia perennis.*

Todo lo que se ha pensado debe volver a ser pensado, y el que se dedique a ello tendrá que ponerse en la situación en que se encontraba su autor y en las circunstancias y en el universo en que vivía. Se requiere una documentación detallada sobre los objetos que le sirvieron de ejemplo o de metáforas para ilustrar su pensamiento, si es que se quiere acotar rigurosamente la idea, y deducir su sentido efectivo y su finalidad.

A continuación, habrá que aprehender el pensamiento en su integridad. Para penetrar en un texto con la idea de dar una interpretación exhaustiva del mismo es preciso demorarse en los detalles y seguir su evolución hasta sus últimas ramificaciones. El pensamiento sólo se aclara por la profundidad de su contenido objetivo. Para descifrar fielmente su signficado, quien esté volviendo a pensar el pensamiento ajeno, al actualizarlo deberá interesarse por el problema planteado, entenderlo y planteárselo él mismo. Esto le permitirá discernir la aportación objetiva del texto antiguo. Se requiere una comprensión penetrante del tema objetivo. Sólo podrá comprender el texto un lector que se plantee él mismo el problema formulado en el texto. Puede ocurrir entonces que, como dice Kant, el intérprete comprenda al autor mejor de lo que éste se ha comprendido a sí mismo.

Por último, la intuición filosófica permite percibir lo eterno en lo particular de la historia. La *philosofia perennis* y todas las formas que reviste la eternidad pueden percibirse únicamente en las apariencias particulares de la historia, nunca en sí mismas. Lo eterno no está nunca total y exclusivamente presente en una figura particular, pero está presente en todas partes, en todos los tiempos, en cada ser particular y en el conjunto de los movimientos de esos seres, unos hacia otros. Lo eterno sólo se revela a la intuición filosófica que cala en lo infinito, que se transciende cuando se realiza, y no a una intuición que se contenta con rozar los fenómenos y que se queda en la superficie de las cosas.

2. La intuición recurre a imágenes-tipos

La intuición se perdería en el infinito si no se aferrara a imágenes provisionales y relativas, siempre. Toda narración histórica cristaliza en imágenes lo que en el momento mismo era movimiento. Esas representaciones unifican, fijan y terminan lo que no era en la realidad sino tensión, ruptura, esbozo. Sin imágenes-tipos semejantes, la intuición carecería de estabilidad y de claridad sobre ella misma y no podría progresar en la iluminación de las profundidades.

Ninguna imagen es verdadera en sí misma, desde luego. Depende de la actividad intuitiva, es un medio y no una finalidad. Por esta razón, desde el punto de vista del método es importante elaborar imágenes-tipos claras y concretas —pero reconociéndoles con la misma claridad un alcance únicamente relativo— y disolverlas en la fluidez del movimiento en cuanto consigan crear, por un instante, por anticipación, la ilusión de un resultado perfecto.

3. Interdependencia de la intuición y de la universalidad

Abrirse a lo Universal es perderse en el vacío cuando se opera con generalidades, sin recurrir a imágenes. La intuición de lo particular se pierde en una confusión sin fin, si no se apoya en lo universal.

El todo se refleja en lo particular como el mundo en una gota de agua. Un conocimiento pleno de lo particular sería idéntico al del todo. Por ello, no hay verdadera universalidad sin intuición profunda de lo particular, y la energía necesaria para penetrar en el interior de lo particular es estimulada por la inmensidad de lo universal. Lo universal sólo tiene realidad en la medida en que lleva en su fondo una penetración radical de lo particular.

La acumulación sin fin de fruslerías y las generalidades vacías corren parejas, del mismo modo que la rica intuición de lo particular es paralela a una universalidad sustancial.

La polaridad entre la intuición concreta y la universalidad engendra los diversos métodos que aclaran la historia de la filosofía. Cobra una importancia especial en las monografías. Exige cada vez un esbozo general de la historia de la filosofía, concebido como lo más importante pero que en realidad es lo más frágil. Sucede que, individualmente, el pensador sólo tiene acceso a algunos puntos de la absoluta profundidad. Para todo lo demás habrá de contentarse con los resultados proporcionados por monografías y algunos hallazgos afortunados. Pero si alguien cree haber tocado verdaderamente el fondo de esa historia, tendrá que arriesgarse a trazar un cuadro global, porque se trata de una

tarea que hay que volver a empezar constantemente. Si no dispusiéramos de las obras que explican nuestro conocimiento global de la historia de la filosofía, tampoco las monografías tendrían sentido.

C. La alegría de la intuición filosófica

Cuando el pensamiento, de acuerdo con el texto –cuyo sentido se ha comprendido por fin– despliega ante nosotros su riqueza, y cuando se ordenan la palabra acertada, la frase y la forma, se alcanza una plenitud sin par, nace entonces la unidad entre la claridad de la conciencia filosófica, la inspiración, las fuerzas creadoras y el lenguaje cifrado de la transcendencia. Con ello, un fenómeno histórico y concreto se presenta como una metáfora y simboliza el eterno retorno, lo cual le hace insustituible y radicalmente diferente de cualquier generalidad.

Hay una alegría cabal en la intuición cuando uno puede abandonarse plenamente a ella. No aparecen sueños ante nosotros, sino una realidad. No son construcciones del espíritu sino que, por medio de todas las construcciones que ha podido manejar la interpretación, aparece el recuerdo de una realidad recuperada. El método empírico abre la puerta a la más portentosa experiencia: lo que recibía yo del exterior como información histórica se actualiza en mi memoria y pasa a ser un recuerdo mío, que ilumina con una nueva luz lo que ya sabía. No hay nada pasivo en esa contemplación sino, por el contrario, un impulso original de mi ser hacia una nueva actividad, como dice Goethe en *Fausto*:

> Me siento impulsado por un espíritu nuevo;
> ¡Cuánta grandeza en estos personajes,
> cuántos recuerdos excelsos!

D. La historia de la filosofía debe ser simple

Vistos desde fuera, los materiales de la historia de la filosofía son ilimitados. Cuando se condensa esa historia en un todo, uno de los resultados es que la falta de límites se transforma en experiencia del infinito.

En conjunto, la historia de la filosofía debe ser simple (solamente las enciclopedias deben acumular todo lo que es interesante o lo que puede llegar a serlo un día). La interpretación procurará destacar la idea fundamental, evitará el simplismo, con el objeto de que sobresalga lo esencial sin quedar enredado en datos secundarios. No son los rótulos y las clasificaciones superficiales las que hacen la sencillez, sino

la calidad de la mirada que percibe lo que es simple, a la vez que se presta a infinitas glosas. No es la afectividad ni el interés suscitados por tal o cual fin los que pueden servir de órgano a la sencillez, sino el hecho de sentirse aprehendido y colmado. Lo simple no es lo que se aprende de prisa, sino lo que concentra todo el espíritu.

La historia de la filosofía intenta aprehender los orígenes, los caracteres fundamentales, las discontinuidades y también las cumbres, para explicar fielmente su relación con la totalidad y con la realidad. Debe renunciar a la tentación de la proliferación y de la abundancia, para destacar únicamente la riqueza de los momentos culminantes. Debe centrarse en el elemento simple en el cual se toma la decisión.

Así, al caminar en busca de los principios fundamentales, de los movimientos y de los pronunciamientos de la conciencia absoluta, de las estructuras y de los mundos, esa historia se convierte en una introducción a la filosofía. Muestra en sus apariencias históricas el propio quehacer filosófico, tal como se ha constituido. Pero lo muestra en su sencillez, la cual da más presencia al pensamiento e impide que quede ahogado en abstracciones. Hace aflorar desde dentro, al actualizarlo, lo que, visto desde fuera, se perdería en la infinita diversidad de las opiniones.

V. La historia de la filosofía debe ser filosofía ella misma

¿Por qué nos ocupamos de la historia de la filosofía? Por curiosidad quizá; se tratará en todo caso de hacer la historia de las aberraciones humanas. O quizá se piense en una supuesta necesidad psicológica: se quiere comprender una etapa pasada de la evolución humana, la anterior a la era científica; se quiere comprender en virtud de qué sorprendentes concatenaciones los descubrimientos exactos han podido proceder de los errores de antaño. Tal vez sea la historia de la filosofía un lujo del espíritu, y en tal caso dedicarse a ella será recrearse en un juego inútil para matar el tiempo. Acaso se intente, por pura pedantería, hacer la lista completa de todo lo que puede pretender ser filosofía, para consignar en una interminable enciclopedia todos los datos concretos relacionados con la historia del espíritu.

Todas estas razones –podríamos encontrar otras– son insuficientes y denotan una concepción de la filosofía que equivale a negar su esencia. La razón suficiente y esencial por la cual nos ocupamos de la historia de la filosofía no puede sino la propia reflexión filosófica.

Esta actividad carecerá de sentido si no nos sentimos nosotros mismos implicados en las preguntas y las respuestas que encontramos en esa historia. En cualquier otro caso, no haremos más que adquirir un saber vano, plenamente exterior, referente a una realidad pasada que no nos atañe. O bien por el hecho de renegar de la filosofía, haríamos de ella un residuo último, una filosofía lo bastante insolente como para mofarse de las ideas que encierra, perdiendo con ello todo significado pero siendo todavía capaz de aprovechar sus restos para hacer juegos de mano para pelear.

La historia de la filosofía sólo tiene sentido para el quehacer filosófico que conoce su parentesco original con sus grandes representantes y que cobra vida al seguirlos con la mirada. Queremos encontrar en ella lo que nos espolea en nuestro quehacer filosófico. Queremos vivir en el presente la experiencia de lo que es, esencialmente, eterno, pero que se nos manifiesta siempre en la historia en formas particulares. Al comprender la historia de la filosofía, nos comprendemos a nosotros mismos, los modelos que nos propone estimulan nuestro ánimo. Calibramos lo que somos al ver hasta qué punto todo lo que es grande es también perecedero, aislado y sigue siendo, en definitiva, personal y único. Conversamos interiormente con el pasado y extendemos nuestro presente en varios milenios. Para nosotros los siglos precedentes no están superados; cada uno de nosotros sigue decidiendo lo que debe seguir viviendo, lo que debe revivir y lo que será olvidado, lo que nos da alas y nos deja indiferentes.

Nuestro comportamiento para con la historia de la filosofía, según el modo en que nos afecta, es en sí mismo un modo de filosofar. Veamos esto más detenidamente.

Para entender un pensamiento filosófico es preciso filosofar. Hay quienes creen ingenuamente que basta con conocer la lengua de un texto filosófico para percibir su significado, simplemente con el entendimiento. Y lo dan por supuesto. Tenemos, pues, que preguntarnos ¿qué es lo que comprendemos, en suma, nosotros de la filosofía pasada? Porque el hecho de saber que existen determinadas obras, de poder exponer su contenido racional, de conocer las conclusiones formales de los razonamientos y de saber definir los conceptos, no es realmente comprender. Comprender significa situarse en el centro de lo que quiere ser comprendido, para volverlo a pensar a partir de su propio origen; a la vez que se sigue un razonamiento, percibir con el autor la intuición irracional que se expresa a través de él; dejar que opere lo que no puede decirse con un lenguaje directo, y escuchar lo que se

transmite indirectamente. Sejemante comprensión sólo es posible dentro de ciertos límites, que están relacionados con el ser del lector, con su itinerario espiritual y con su situación y su realidad.

Solamente aquel cuya interrogación sea filosófica podrá descubrir lo que, en un texto, tiene un alcance filosófico real. *Similia similibus...* dice la máxima. Esto no significa en modo alguno que nuestra subjetividad sea la única que localice en el texto la idea ya familiar para actualizarla, ni que la historia de la filosofía sea meramente un arsenal en el cual se preparan las armas y los argumentos para defender las tesis del momento (como si la historia fuera en sí misma indiferente, y como si el presente pudiera vivir de él mismo, sin fundamento alguno). Antes, por el contrario, el lector que filosofa por sí mismo reconoce pensamientos filosóficos aunque se opongan a sus ideas, sean extranjeros, nacidos de orígenes muy diferentes a los de él. Lo único que importa es el quehacer filosófico, que es lo que me permite filosofar con todo filósofo. Sin embargo, puede alzarse una nueva barrera, que afecte a lo que llamamos *el nivel.* En el nivel en el cual se sitúan nuestra experiencia y nuestro pensamiento filosófico es donde podemos comprender lo que es similar, antagónico y ajeno a nosotros. Podemos tener una visión global y entrar llanamente en los niveles inferiores. En cambio, el nivel superior al nuestro sigue siendo inaccesible para nosotros.

Por ello, una verdadera reflexión filosófica suscita en el lector una actitud esencial; está siempre dispuesto a alzarse hasta el nivel situado por encima del suyo, o por lo menos a reconocer su presencia, que para él es a la vez un límite y un acicate, al estimular su progreso y al señalarle un misterio que hasta ahora se negaba a ser develado. Semejante actitud exige una capacidad de escucha, de reacción, de darse cuenta de que no se ha comprendido todavía, y un esfuerzo por comprender, en el sentido de un trabajo de toda el alma, y no solamente de una conquista intelectual.

De ello se desprende, por otra parte, que un autor en cuyo pensamiento creemos haber penetrado y cuya obra creemos haber dominado en su conjunto (lo cual no es nada frecuente) pierde para nosotros todo interés. Ha dejado de ser para nosotros un filósofo.

Se ha quedado reducido a un racionalista; sabe, agrupa, opera con conceptos, cree poseer la realidad. Ahora bien, filosóficamente, los únicos que cuentan son los pensadores que luchan y se afanan, que no pretenden disipar el misterio mediante anticipaciones engañosas; aquellos que al estudiarlos aportan más que un saber y que nos arrastran en el movimiento de sus debates interiores, haciéndonos participar en su

impulso y en su aspiración. El estudio de la historia de la filosofía sólo tendrá valor si en ella se continúa el combate por la conquista de una visión filosófica que sea nuestra.

Seamos modestos en este estudio. En primer lugar, nadie puede haber leído todas las obras de todos los filósofos ni siquiera conocer suficientemente todas las lenguas en las cuales se ha filosofado. Además, los límites de nuestro quehacer personal acotan también nuestra capacidad de concebir la historia de la filosofía y de comprender a los aniguos filósofos. Esa capacidad aumenta cuando nuestra reflexión propia se abre y se hace más intensa.

Hay, pues, una correlación entre la apropiación de la historia de la filosofía y el quehacer filosófico personal. Esto no significa que la historia de la filosofía deba orientarse y estructurarse en función de un punto de vista filosófico concreto, lo cual equivaldría a actuar desde el exterior e iría contra la historia. Nuestra apropiación de la historia continúa siendo filosófica mientras conseguimos mantener viva nuestra conciencia de lo totalizante y continuar siendo, gracias a ello, móviles por medio de la diversidad de puntos de vista, y universalmente abiertos a todo lo que es verdaderamente filosófico.

Por consiguiente, no hay que escribir la historia de la filosofía desde un punto de vista dado. La filosofía, a través de su historia, no es como un rostro humano, que se pueda percibir entero de un vistazo y fijar al describir sus rasgos: aportaciones sucesivas, condiciones sociológicas, psicológicas, antropológicas, etc. (en sí mismos, se trata de métodos de investigación útiles que se refieren a hechos, aspectos, particularidades, sin afectar a la filosofía en su esencia). Toda filosofía es accesible únicamente desde dentro, mediante un quehacer también filosófico; se puede penetrar en ella, pero no dominarla con la vista.

Entrar en la filosofía no consiste en adoptar un punto de vista particular; la apropiación filosófica no se reduce a aplicar un sistema fijo o unos esquemas. Al comprender las filosofías de la tradición gracias a un saber común en el seno de lo totalizante, llegamos a ser capaces de una comunicación en la cual se aclaran los orígenes. El que estudia en forma histórica la obra de un filósofo del pasado hasta percibir toda su profundidad, se siente visto él mismo en su realidad histórica propia, con su irreductible profundidad. Lo que importa es determinar simplemente con qué grado de profundidad lo que surge en la historia para despertarme alcanza lo totalizante que hay en mí. Lo que importa es lo que en mí escucha, y a qué. El hecho de filosofar juntos es lo que penetra, atravesando la historia, en el espacio de nuestra humanidad y

constituye la historicidad única de toda nuestra condición. Nos guía la percepción de nuestra comunidad de origen y de condición. Mi historicidad y la del otro no nos separan absolutamente, sino que nos ligan en una historicidad común, que no podremos nunca ni aprehender ni delimitar, y que continúa siendo para nosotros un rostro, pero que la comunicación nos hace intuir.

No hay, pues, una verdad única como punto de vista o como sistema, no hay verdad alguna que sea la suma de los conocimientos de hoy, que permita ordenar los logros anteriores dándoles la dimensión de etapas preparatorias.

Tampoco hay en la historia de la filosofía un centro fijo y definitivo —como la crucifixión de Cristo en la concepción teológica cristiana de la historia—, pero hay el espacio infinito en el cual se expresa, sin alcanzar la univocidad, lo que se ha podido aprehender de la verdad. Todo intento de determinar cuáles son los pensadores que pertenecen al círculo de los más grandes sería como un comienzo de teología, a no ser que obedezca a una irresponsabilidad estética. Los grandes pensadores nos superan, inconmesurablemente, en magnitud, en potencia creadora y en profundidad existencial. Y sin embargo, son para nosotros hombres que comparten nuestro destino, y no dioses. Si los tenemos como modelos no es para imitarlos, para seguirlos por un camino trazado definitivamente, sino más bien para ponernos en marcha... sobre caminos interiores todavía sin explorar.

El hecho de negarse a petrificar la historia de la filosofía en un compendio de verdades objetivas, dogmáticas y definitivas no excluye la necesidad de que ella revista constantemente una forma. Debe revestir la forma de un todo en relación con su época y con la comprensión de que son capaces los pensadores de hoy. Semejante concepción global contribuye a caracterizar la filosofía del momento. Cuando ésta cambia, se modifica con ella el modo de apropiarse de la historia.

El conocimiento de esos cambios no carece de efectos sobre la apropiación. Ésta recurre a imágenes fijadas, pero procurando conservar su permeabilidad al cambio. Cuando la filosofía cambia, en un grado, nos encontramos ante una nueva visión de su historia, de tal modo que las representaciones utilizadas hasta entonces parecen deformadas, y hay que preguntarse cuál debe ser ahora la historia de la filosofía para responder a las nuevas condiciones de nuestro tiempo. ¿Cómo concebirla, por ejemplo, para que sea filosofía existencial? ¿Cómo reconocemos nuestro propio quehacer filosófico en el pensamiento de antaño? ¿Cómo reconocemos en nuestro propio pensamiento, que nos

ha parecido por un instante totalmente nuevo, el quehacer filosófico inmemorial? ¿Cómo superar la ilusión de la novedad para que, detrás de su formulación según el estilo del momento, se manifieste la *philosophia perennis* que nos vincula a todos los filósofos del pasado?

Si bien para poder apropiarse la historia de la filosofía es necesario renunciar a todo punto de vista, y aunque no es posible ceñirse a algún esquema ni a sistema alguno, lo que guía la apropiación no es un menos (ya que entonces se hundiría en la indiferenciación y la confusión) sino un más: una realidad y una verdad que nos hacen vivir, que nos permiten medir y juzgar, aceptar y rechazar, sin que podamos, no obstante, fijar criterios objetivos. Tenemos que preservar la inmensidad, la intensidad, la riqueza de significados que nos ha hecho encontrar nuestro quehacer filosófico en lo real, y que volvemos a encontrar en las filosofías del pasado. Nuestra clarividencia es tanto más grande cuanto más cerca estamos de la realidad.

Toda pretensión a un saber, incluso impreciso, relativo a la realidad y a la verdad en su sentido filosófico será siempre insuficiente y se prestará a una interpretación superficial y reductora, haciendo hincapié en la utilidad práctica del conocimiento o la exactitud apodíctica. En particular, se referirá al saber empírico de la sociología, de la psicología, de la biología (la filosofía sería una función vital, por cuanto proporciona las ilusiones necesarias y encubre lo insoportable, o bien una psicoterapia, o bien también un motor que da el impulso indispensable). O bien la interpretación reducirá la filosofía a la claridad científica de la conciencia en general; o al mundo del espíritu creador de ideas; o al conocimiento de Dios y de su revelación; o a la moral que proclama normas de conducta e ideal. Todas esas orientaciones encierran una parte de verdad. Pero la interpretación de la historia de la filosofía debe actualizar la pluralidad de sus dimensiones, con su movimiento y su interdependencia infinita (sin convertirla en una suma). No debe descuidar los datos inmediatos (situaciones sociológicas, por ejemplo, enfermedad mental, etc.), que deberá consignar como hechos cuyo alcance habrá que determinar, ni ignorar la dimensión de lo fantástico, que deberá intentar explorar al máximo para deducir de ella algún contenido real.

Ahora bien, esa pluralidad de interpretaciones corre el peligro de desmoronarse. ¿Dónde encontrar el punto de concentración, el uno, la totalidad, aquello a lo que remite todo, el punto de referencia de la interpretación? Es la revelación del ser en el hombre. A través de todas las modalidades de lo totalizante que es él mismo y en las cuales

se reconoce, existencia tendida hacia la trascendencia, el hombre actualiza históricamente lo que percibe como su ser eterno, y además de tal modo que su ser y el saber que adquiere están indisolublemente ligados y son una misma cosa.

Aunque para la historia de la filosofía lo totalizante resulta ser el origen y el inaccesible objeto de la apropiación, no por ello deja de ser cierto que ésta se realiza de manera concreta y precisa a través de la objetividad de lo que viene dado de hecho: significados, esbozos, planes, finalidades, etc. El historiador de la filosofía se encuentra, para empezar, ante un campo inmenso de materiales sin vida. Primero los pasará, en el nivel de los hechos, por el cedazo de la crítica científica. En efecto, lo totalizante es a la vez sentido y realidad; ahora bien, uno y otra sólo son perceptibles indirectamente en lo que ha pasado a ser objetivo y finito. Por medio de los datos fácticos, habremos de seguir el rastro de los movimientos de lo totalizante. Por esta razón, es preciso examinar primero los hechos para determinar lo que ha ocurrido realmente; viene luego la hora de la escucha y del olfato, la hora de echar la sonda para alcanzar, escondido en la profundidad, el ser verdadero de lo que fue.

Así, por un instante la realidad se escinde en empírica y en esencial. Ésta es una obra que actualiza el significado más profundo y que, sin embargo, se mantiene aislada y sin influencia y cae en el olvido. En la historia de la filosofía, toda aportación cercana de la cumbre permanece sometida a esta precariedad:

– No es posible fijarla en el corazón del origen, sino que hay que tomarla desde fuera; el historiador puede penetrar en ella, pero no reducirla a su conocimiento.

– Las razones por las cuales esa aportación ejerce o no una influencia no están solamente en ella, sino que son situaciones particulares y condiciones exteriores; pero las explicaciones empíricas que se dan en ella no son nunca exhaustivas.

– Semejante aportación está sometida a procesos de desviación y de alteración, propicios a su influencia y su difusión; esos procesos son típicos, pero no están sometidos a leyes sin excepciones: ponen de manifiesto las consecuencias, pero no la sustancia misma.

En los hechos, la historia de la filosofía es el devenir de la reflexión filosófica tal como lo percibimos cuando nos acercamos a él para comprenderlo, considerando el mundo en el cual se ha desplegado y lo que ha producido. Pero sus orígenes son el límite del cual viene todo, al que va todo, sin convertirse nunca en una realidad determinada que

se pueda mostrar objetivamente. La más filosófica de las interpretaciones de la historia de la filosofía es la que logra hacer perceptibles las cumbres y los orígenes, que son los únicos que importan y a los cuales no debemos dejar nunca de referirnos.

Es posible que la investigación en este campo se convierta con ello en fuente de una nueva influencia de la filosofía. En los campos sin fin de materiales en ruinas en los que parece reinar la muerte, hay quizá gérmenes dispuestos a revivir o incluso a vivir por primera vez, después que se los ha encontrado, reconocido y plantado. Había ahí algo que no ha encontrado eco, que espera en los textos a ser interpretado. Y ahora lo sacamos de la oscuridad y su vida florece. No es insólito en la historia que surjan movimientos nuevos de un hallazgo histórico: se ha aprendido a leer y a descifrar un texto que durante siglos fue incomprendido o entendido erróneamente.

El historiador de la filosofía puede elegir los pensadores que le interesan, los que serán para él modelos o contrarios; se le abren vías que podrá recorrer o evitar. La claridad de su elección aclara sus propios impulsos.

Por ello, estudiar la historia de la filosofía es de por sí filosofía. La historia de la filosofía debe ser una introducción a la propia filosofía. Dedicarse a ella es tender a profundizar el pensamiento filosófico.